



## IMAGINAÇÃO, CRIATIVIDADE E LIBERDADE: PENSAR A ÉTICA RELACIONAL EM SERVIÇO SOCIAL

### *IMAGINATION, CREATIVITY AND FREEDOM: THINKING RELATIONAL ETHICS IN SOCIAL WORK*

**Raquel Marta**

**TRABAJO SOCIAL GLOBAL 2014, 4 (7), 58-74**

---

#### **Resumo**

Sublinhando as formas fundamentais da subjectividade subjacentes à intervenção do assistente social, o presente artigo explora diferentes contributos para a ética no serviço social contemporâneo. O trabalho do filósofo alemão Fichte fornece-nos o ponto de partida para a incorporação da imaginação e da liberdade no pensar ético. O acto da invenção criativa não é um acto solitário, mas antes um acto animado na e pela relação com o Outro. Nesta relação, a atenção ao contexto, ao instante, ao acontecimento e à singularidade que contribuem para o pensar e o agir ético do assistente social são ainda considerados sob diferentes perspectivas.

#### **Abstract**

*Underlining the fundamental forms of subjectivity implicit on the of social work intervention, this article explores different contributions to contemporary social ethics. The work of the German philosopher Fichte provides a starting point from which to incorporate imagination and freedom in ethical thinking. The act of creative invention is not a solitary act, but developed in and through the relation with the Other. In this relation, attention to the context, to the moment and uniqueness of the ethical event are also considered as contributes to the social worker ethical thinking and action.*

---

PC.- serviço social, imaginação, filosofia, ética, ética do acontecimento.

KW.- social work, imagination, philosophy, ethics, ethics of the event.

---

---

Recibido: **31-03-2014** Revisado: **07-05-2014** Aceptado: **07-11-2014** Publicado: **24-12-2014**

---

## Introdução

Como é que se entra numa ética relacional imaginativa? Cremos, como Deleuze e Guattari, que através do valor supremo de invenção. O assunto aqui tratado encontra-se manifestamente no sopro da imaginação, podendo-se apontar vários indícios disso: em primeiro lugar, há na ideia subjacente ao acto inventivo a faculdade de potenciar a emergência de esquemas originais de pensamento, a geração do diferente, do novo. Em segundo lugar, é igualmente por a ideia existir enquanto imaginação que o pensamento não está fixo nem entorpecido ou estancado permitindo-se erguer “*o desejo, ao invés de rebatê-lo deslocando-o no tempo, desterritorializando-o, fazendo proliferar suas conexões, fazendo-o passar para outras intensidades*” (Deleuze e Guattari, 2003: 8). Dupla sujeição, em que só pode ser pensado contrariando, por um lado, o decalque de figuras anteriormente dadas, logo, já conhecidas e promovendo, por outro lado, a convicção de que o ser humano é dotado da capacidade de receber, acolher e aceitar a criação original do outro, acto sem o qual a possibilidade de criação permaneceria um desvario. É a esta dualidade de movimentos simultaneamente inversos e correlativos que se deve ligar a diferenciação da criação: um virado para a vanguarda, que descobre soluções novas; outro que aspira à redução das tensões.

### 1. A imaginação, a liberdade e o Eu de Fichte

Cogitar em liberdade é discorrer na companhia de Fichte tal como defesa e compõe Lopez-Domínguez (2002) ao partir de *Foundations of Transcendental Philosophy* (Wissenschaftslehre Nova Methodo no original) para desenvolver a expressão da relação entre imaginação e liberdade. Quando Fichte distingue imaginação como resultado de uma acção recíproca do Eu com e dentro de si próprio, esta distinção não deve, naturalmente, ser compreendida de uma maneira relativa, mas antes de acordo com três princípios: o primeiro princípio resulta de um acto de pensamento fundacional e expressa-se através do Eu que se põe de forma absoluta ou, na expressão de Tunhas, “o Eu põe-se a si mesmo” (Tunhas, 2002: 112); o segundo princípio é que o Eu postula um Não-eu em oposição a si mesmo, dando assim origem a antinomias que devem ser exploradas e compreendidas para fundamentar o terceiro princípio, pois este resolve o segundo: no Eu que se põe de forma absoluta, opõe-se um divisível Não-eu ao divisível Eu. Se a primeira proposição não pode

por ela própria trazer conhecimento simplesmente porque não encontra oposição, as duas restantes suprem essa indispensável oposição, pelo que o processo de conhecer implica a conjunção plena dos três princípios. Esta relação do Eu e do Não-eu descrito por Fichte como oscilando indeterminação, palavra original, *Wechselwirkung*, *Wechselwirkung* entre o Eu e o Não-eu é, para Fichte, a imaginação. A imaginação, afirma, não só permite contemplar a verdade mas a única verdade possível porquanto é a imaginação – esse operador oculto da existência – que permite *pensar-se* a verdade. E assim, a imaginação realiza (Gil, 2002; López-Domínguez, 2002; Tunhas, 2002). O movimento oscilatório entre o Eu e o Não-eu ocorre quando as correctas oposições se encontram identificadas, encapsulando longos e sinuosos progressos onde se intrincam factores muito diversos na aproximação às suas polaridades, dotando o movimento de um vigor tensional.

A partir desta concepção de relação prática, Fichte desenvolve o subsequente pensamento de que a consciência original da nossa vontade toma a forma de um devir consciente do esforço enérgico, cuja presença é permanente no nosso corpo, que toma a forma de volições particulares mas é fundamentalmente infinito e sem fim na sua forma biológica original. Na realidade, este pensamento pode ser facilmente reconhecido na força intelectual de Nietzsche ao afirmar que a nossa consciência original é aquela da vontade e que, por sua vez, a vontade é originalmente uma casta insaciavelmente vital para exercitar o poder sobre o mundo exterior.

Podemos portanto afirmar que o Eu de Fichte é constituído por uma relação original, livremente activa e consciente, da sua própria actividade. Aliás, Fichte ao partir do acto inaugural e livre do Eu, fá-lo a partir da exigência da própria liberdade do Eu e da necessidade de um campo de exercício ou de realização para a sua liberdade. A liberdade original, em linguagem fichtean explica-se ou desenvolve-se numa série de acções. É assim que Fichte compreende a consciência da consciência que pertence essencialmente a cada consciência e a que Sartre chamou posteriormente *cogito pré reflexivo*. No pensamento desenvolvido em *Nova Methodo*, como assinala López-Domínguez, “o início e o fundamento de toda a consciência e portanto de toda a realidade é que não há outra realidade para o sujeito que aquela que ele pode compreender e captar. Isto é, em novo método, a liberdade” (López-Domínguez, 2002: 13) e (Radrizzani, 2002), uma liberdade que antecipa a radical e ainda hoje problemática concepção sartreana de liberdade como o chão da existência humana.

Conforme referido anteriormente, o Eu fichteano é a fonte da preocupação moderna com a intersubjectividade da experiência. Precisamente pelo carácter subjectivo, o esforço de Fichte cifra-se na tentativa de trasladar em concebível o inconcebível em explicar a racionalidade sobre a qual assenta a consciência. Assim, ao estabelecer a verdade da consciência, o Eu de Fichte torna-se essencialmente uma experiência sensorial e prática cujos contornos são determinados pelos projectos do Eu.

Este é o ponto em que começa liberdade efectiva, explica López-Domínguez (2002), que, dada a sua estreita relação com a imaginação, não poderá realizar-se senão através de ensaios, de tentativas, de permanentes exercícios de maturação.

Dos movimentos inversos do processo de invenção, resulta também a arte (*Kunst*). Sem colocar a arte no centro do seu pensamento, a filosofia fichteano é, ainda assim, profundamente concernente a esta no sentido geral da actividade prática humana, porquanto o conhecimento da realidade existe na condição essencial da imaginação transcendental. Mais interessante ainda, sublinha Tunhas (2008), não só a imaginação é – e somente pode ser apreendida pela imaginação numa espécie de relação intra-imaginativa – como é igualmente ela que permite pensar criativamente a verdade que é a realidade (Adler, 2007; Gil, 2002; Tunhas, 2002, 2008).

### **1.1. Criatividade no encontro ético com o Outro**

Tal como a imaginação, a criatividade é contínua à fruição da intersubjectividade. Paralelamente à compreensão, é invocada a nossa capacidade inata de imaginar o que permite uma aproximação ao estado mental do Outro e faculta liberdade de movimento na fruição da intersubjectividade. De entre as definições de criatividade que se entroncam na perspectiva do Outro, podemos assinalar uma das entre várias que Pope (2005) apresenta no seu projecto teórico sobre o tema. E porque se trata do início de um percurso que Pope reinventa a cada passo, apresenta uma definição que classifica como provisória: “*capacity to make, do or become something fresh and valuable with respect to others as well as ourselves*” (Pope, 2005: xvi) e apressa-se a explicar cada um dos termos:

- *capacity* porque, é uma potencialidade ou possibilidade e pode ou não se realizada de facto como acto ou como um estado alcançado;

- *make, do or become*, porque criatividade pode ser realizada através de um objecto (*made*), uma acção (*done*) ou um processo contínuo (*of becoming*), não é por isso estritamente um *isso* ou uma coisa;
- *fresh* porque significa mais do que “novo” ou novidade, e porque refrescar pode implicar fazer coisas estranhas familiares bem como familiares coisas estranhas.

Muhr (2010) parte da frescura e da preciosidade contidas na expressão do “*respect to others as well as ourselves*” para enfatizar que o acto da invenção criativa não é um acto solitário, mas antes um acto animado na e pela relação com o Outro, pelo qual nutrimos respeito. Deste modo, a criação é constituída na relação com o Outro, onde a noção de “novo” associada à invenção só é passível de existir se o movimento for para além do corpóreo, para além da ontologia e nos situarmos no domínio da ética com o Outro. Nesta lógica, e numa conexão assumidamente enfatizada por Muhr, a criatividade depende obrigatoriamente da habilidade para se abrir ao outro. Muhr (2010) defende que o momento desta abertura é, em si, um acontecimento ético que ocorre no encontro com a diferença que o encontro com o Outro na sua condição de infinitamente estranho implica.

Na realidade, o ponto de vista de Pope (2005) parcialmente reclama a amplitude da qual Muhr o pretende dotar: criatividade pode ser comunal bem como individual, e, indubitavelmente, reforçada pela colaboração. Criatividade, insiste Pope, “é um processo que pode ser observado apenas na intersecção onde os indivíduos, domínios e campos interagem” (Pope, 2005: 67). Trata-se de uma assimetria ética derivada da não reciprocidade: a minha inquietude pelo outro não depende da sua eventual preocupação por mim. É o ponto em que o carácter fundamentalmente assimétrico da intersubjectividade é evidenciado: nunca há uma reciprocidade contrabalançada com o Outro. Muhr esquece contudo que esta relação fundada na exterioridade exprime-se parcialmente no “estatuto e uma subjectividade constituída à partida como interioridade” (Pérez, 2008: 54). Com efeito, para que a alteridade se produza no ser é necessário um pensamento é necessário um Eu (Pérez, 2008; Lévinas 2007, 2008) o que nesta lógica, significa que o encontro ético com o Outro não é então sobre virtualidades ou diferenças mas reside antes na dissimetria.

Mas, observa Scott (1996) a ideia de Muhr resulta também do facto do Outro ser determinado como Outro na sua determinação de interrupção do sentido, interrupção considerada como ponto de viragem onde se encontra o espaço de maior determinação ética contida numa ética criativa. Trata-se do espaço de relação e interrupção, onde o Outro

se sente ligado ou despojado, onde sente a vida por estar vivo ou naufragado pelas determinações da própria vida. A homogeneização que obstrui e limita a criatividade é assim quebrada pelo irromper da ética no pensamento na prática quotidiana.

## **2. Moral, singularidade do acontecimento ético e o desafio da contra-effectuação**

Ao longo do seu trabalho teórico, Deleuze sublinhou consistentemente a distinção que lhe merecia ética e moralidade (Deleuze, 2003, 2006). Conforme observado em concordância por diversos autores (Collins, 2010; Sellars, 2006; Smith, 2007; Williams, 2008) moralidade para Deleuze respeita a uma série de regras de natureza restritiva, como os códigos morais, as quais têm por objecto o julgamento de acções de pessoas por referência a alguma norma ou valor transcendental. Pelo contrário, ética compreende séries de modos opcionais, ou como refere Smith, “regras facilitadoras que avaliam o que fazemos, dizemos e pensamos de acordo com o modo imanente de existência que implica” (Smith, 2007: 67) sentimo-lo igualmente nas palavras de Deleuze em *Nietzsche*: nós temos sempre as nossas crenças, sentimentos, e pensamentos que merecemos, dado o nosso modo de ser ou o nosso estilo de vida (Deleuze, 2009b), sublinhando igualmente em *Conversações*: “são os estilos de vida, sempre implicados, que nos constituem como tal ou como tal” (Deleuze, 2003: 139) (Deleuze, 2003, 2006, 2009b; Deleuze e Guattari, 2003).

Ao rejeitar a tradicional concepção de moralidade, a escolha ética para Deleuze não pode ser outra senão uma entre os diferentes modos de existência. Com a apresentação de diferentes exemplos de problemas morais (caso da loucura em Nietzsche, a ferida em Bousquet), Deleuze desenvolve o que Williams (2008) identifica como sendo os princípios morais e que se encontram condensados na vigésima e vigésima primeira série da *Lógica do Sentido* (Deleuze, 2006b: 145-150). O primeiro princípio chega-nos em forma de metáfora estoicista com o exemplo do bastão e do ovo e da situação moral daí decorrente: como partir o ovo? A principal força da sustentação de Deleuze, diz-nos Williams, reside na singularidade da situação: o problema moral em questão respeita à singular situação de reputar este particular bastão e este particular ovo, com a mistura de proposições corpos e sentido, efeitos físicos imanentes e ideias estabelecidas e sentidos. O segundo princípio moral diz-nos que para o ovo ser partido, esse acontecimento tem que ser desejado (*querido*), uma vez que a moral concernente ao acontecimento “consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece” (Deleuze,

2006b: 146) o que, segundo Deleuze, só é possível através da arte de interpretação divinatória, *adivinhação* é então o terceiro princípio e também aquele que edifica a moral através do estabelecimento de relações entre o acontecimento que ainda não aconteceu – acontecimento puro – e a expressão de ideias que nos são dadas através da *profundidade dos corpos, as acções e paixões corporais* de onde esse mesmo acontecimento resulta. O quarto princípio implica arquitectar os exemplos específicos que o problema moral acalenta para que os mesmos possam: *i)* ser delineados juntos e, *ii)* suas conexões sublinhadas, visando a construção de uma resposta criativamente activa. Por sua vez, o penúltimo princípio descreve a necessidade de representação na *adivinhação* e no *querer* do acontecimento presente, porquanto um problema moral requer tanto uma representação do seu acontecimento singular como a expressão individual os acontecimentos, sendo efeitos incorpóreos, diferem em natureza das causas corporais de que eles resultam; que eles têm leis diferentes das que as regem e são determinados somente pela sua relação com a quase-causa incorporea. Finalmente, o sexto e último princípio, diz-nos que o acontecimento ao qual respeita o problema moral deve ser expresso em termos do seu significado eterno e também *representado* no seu presente que está a acontecer e ligados à possibilidade de uma nova ética.

Os exemplos de figuras literárias de que Deleuze se socorre na *Lógica do Sentido* agitam-se entre eles como um dinâmico estudo de casos a fim de ilustrar os seus princípios morais e provendo, desta forma, um mapa de como agir moralmente (Collins, 2010; Deleuze, 2006b; Williams, 2008). Por outro lado, os mesmos exemplos evidenciam o engajamento de Deleuze com a arte e a necessidade de criatividade para lidar com a dor e os problemas morais; necessidade que assume um papel fulcral uma vez que ao repetirmos as singularidades com criatividade e expressão, estamos a constituir novos acontecimentos e a descobrir potenciais fontes de alívio das causas desses problemas morais. Conforme realçado por Collins (2010) no seu cruzamento teórico de Deleuze com esquizofrenia, a consideração estética e a prática artística contemplada na moralidade de Deleuze, oferecem “reabilitação e sentido de reparação não só para aqueles que sofrem distúrbios psiquiátricos mas igualmente para qualquer um de nós quando tivermos feridas ou experienciarmos dor” (Collins, 2010: 234). Reynolds (2007), Sellars (2006) e Williams (2008) já haviam frisado a leitura de Collins; na realidade, a vida compunge-nos, a todos nós e o primeiro reflexo a que tendemos, frequentemente, é o de enterrar no mais profundo de nós o que rejeitamos, pelo que para a fruirmos temos que ter presente a grandeza intrínseca ao homem, aquela presente no *amor fati* de Nietzsche e que Deleuze associa à ética do *querer o*

*acontecimento*, à ética da *contra-efectuação* ou, no metaforismo de Reynolds, a *ética da ferida*. “Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la” (Bousquet em Nelli, 1950, citado por Deleuze, 2006: 151). Palavras de Bousquet, paralisado por uma ferida de guerra quando tinha apenas 20 anos e acamado para o resto da sua vida, tentou circunscrever-se inteiramente aos acontecimentos, sustentando que somente os acontecimentos são reais e que a nossa tarefa é contribuir para a sua realização. Uma face, duas opções diz Sellars (2006): ou optamos por abraçar o acontecimento, independentemente do que ele nos possa trazer, ou o desprezamos como algo de doloroso, mau e injusto. Ao procurar centrar todas as suas forças na naturalidade e consequente aceitação da trágica agressão externa de que foi alvo, Busquet procurou que a ferida deixasse de estar *fora de si*, não para sofrê-la ou aceitá-la com resignação, mas para lhe reencontrar e restituir ao reconhecimento da importância da sua singularidade e necessidade desse acontecimento importante na sua vida, o qual que lhe tornou possível descobrir-se a ele próprio como um escritor, para *tornar-se*, afinal, *quem ele já era*, porquanto a ferida já lhe preexistia (Deleuze, 2006; Sellars, 2006). Servindo-nos da expressão nietzschiana. esta é no fundo, a escolha entre *amor fati* e *ressentimentos*, uma escolha entre a vida de alegria a vida de amargura. “Captar o que nos acontece”, escreve Deleuze, “como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém), eis o que torna as nossas chagas repugnantes, o ressentimento em pessoa, o ressentimento contra o acontecimento” (Deleuze, 2006: 151-152) pelo que a única resposta ética verdadeiramente significativa é a *contra efectuação*: ao encarar e actualizar o acontecimento que causa sofrimento, originamos um processo de contra efectuação para o que é amoral e nocivo, mantendo o engajamento com o processo do acontecimento e com a ênfase no corpo porque cada tempo do acontecimento está, inextrincavelmente inscrito na carne conforme destaca Deleuze: “não se apreende a verdade eterna do acontecimento a não ser que o acontecimento se inscreva também na carne; mas cada vez devemos duplicar esta efectuação dolorosa por uma contra efectuação que a limita, a representa, a transfigura” (Deleuze, 2006: 164). Ao contrário de Fichte, o corpo em Deleuze não é concebido pelas suas propriedades essenciais pois “não sabemos nada sobre um corpo até que nós saibamos o que ele pode fazer” (Deleuze e Guattari, 2004)., um corpo é o que um corpo faz, para o saber as potencialidades, capacidade e criatividade singular que importam. A contra efectuação deve limitar, mover, transfigurar, e traduzir o que realmente acontece. Enquanto o acontecimento é trazido através do presente vivido, pelos corpos, pelo estado de coisa e razão, a sua eterna verdade é irreduzível a eles, processo criativo que se desenvolve num encontro experiencial e experimental que nos forçará a criar um significado



singular para uma experiência particular. Significa isto que criatividade, potencialidade e capacidade são reais, mas não se trata de algo que nos é dado, pelo contrário, é algo que dá, que emerge como a efectuação de puros acontecimentos, “é aquilo pelo qual o dado é dado como diverso” (Deleuze, 2006: 222). Afirmando este encontro fundamental entre o novo e o reconhecimento prévio, Deleuze concebe a condição do real em si, uma condição onde as noções de criatividade, capacidade e potencialidade são únicas para cada ser e respeitam a acontecimentos e relações singulares. Como podemos “transformar as possibilidades em destinos, é agora questão nossa” (Heller, s.a., citada por Serafim, 2004: 51) é, em suma, preocupação fundamental ao longo de toda a filosofia de Deleuze: as singulares condições de possibilidade do novo, uma ontologia da criação.

### 3. Ética imaginada: estímulos e constrangimentos

Numa passagem de vida, em que o instante, o agora, o tempo são cruciais para a compreensão do encontro ético, o assistente social procura conceber de um mundo de possibilidades, um mundo que requisita constante e continuamente a lédima triangulação de referência entre conhecimento, metodologias e valores conferida pela matriz conceptual do serviço social mas igualmente a imaginação, a criatividade e a improvisação, qualidades e habilidade igualmente importante porque o *agora* é “acontecimento puro, que irrompe abruptamente, sem que nada o fizesse prever” (Cardoso; 2002: 16). O assistente social afunda-se no vivido para dele extrair uma possibilidade, para dele extrair o poder de induzir um ver, um sentir para lá tanto da experiência empírica como dos sentimentos pessoais. Mas só o consegue na medida em que é, na sua condição de artista, ele próprio um sujeito moral, logo, um ser de percepções. Esta assumpção assenta no conceito *percepções invisíveis* de Leibniz (1993) a partir das quais “se forma um *je ne sçay quoy* próprio das determinações da sensibilidade, o facto de haver nelas algo de indeclarável, que todas as coisas estão ligadas e conspiram entre si, que o presente esta grávido do futuro e arrasta consigo o passado” (Ferro, 2006: 29) e (Gil, 2001; Leibniz, 1993). O assistente social percebe novas possibilidades de existência dialogicamente esculpidas com o Outro e, em conjunto, desenvolve uma matriz configuradora da singularidade da própria relação ética a qual excede toda a historicidade e, provocatória, apela a um outro mundo e a um outro sentido possíveis. Neste processo dialógico, um e outro desenvolvem possibilidades sendo cada um *um* na sua singularidade e ambos uma unidade ou parte de uma ética dialéctica.

Enfatizar a criatividade, a inovação significa que o acontecimento surgirá precisamente a partir da convergência das forças tensionais que criam a inovação. Só nesta condição o momento ético pode ser co-extensivo ao Eu e ao Outro. À semelhança de Fichte, também a filosofia deleuziana é uma filosofia do risco porque, em virtude da nossa missão, é necessário agir sem saber o que daí vai resultar, num registo radicalmente inscrito na temporalidade do encontro ético.

Falamos portanto de um percurso não se encontra eximido de riscos, tanto mais quanto se engendra no risco próprio de cada um face à procura ou relação – variável ou constante – de um sentido. E é aqui que a singularidade do movimento ético nos é dado através da diversidade das expressões e dos objectos criados onde, pese embora a dubiedade anelar do seu percurso criativo, “encontramos uma mesma vontade criativa singular” (Tourraine e Khosrokhavar, 2001: 130). Os assistentes sociais criativos vêem, assim, cada encontro como uma oportunidade para romper com as limitações técnicas ou institucionais prévias, ganhando novos *insights* em si através da diversidade e riqueza interaccional com o Outro. Ao encorajar o Outro a partilhar activamente o processo imaginativo, recusa a instrumentalização a favor de uma poderosa interpretação urdida entre a liberdade da ciência e da arte, porque ambas emanam de um impulso criativo comum, ambas emergem num acontecimento ético. O instante de tal vontade criativa partilhada torna-se, no seu campo de possibilidades, o *devenir revolucionário dos indivíduos* e a prática do assistente social no campo imanente donde esta acção – onde é invocada – potencialmente emergirá longe de arquétipos, como uma activa denegação de se transformar em correia de negatividade (Deleuze, 2006, 2009; Tourraine e Khosrokhavar, 2001, Zander e Zander, 2002; Žižek, 2009). Até porque, como pertinentemente adverte Deleuze, o mundo de possibilidades do devir nunca é uma sujeição a um modelo (Deleuze e Parnet, 2003). Acresce ainda o facto de, em serviço social, a definição de modelo não ser consensual conduzindo a divergências quanto à lógica da acção. Na realidade, perante o vasto espectro das realidades da condição humana e societal que sitiam a acção do assistente social, uma definição de modelo precisa é quase impossível porque ao postular-se uma definição são convocadas a entrar em campo diversas dimensões: económicas, jurídicas, políticas, culturais, escolares, bem como as micro características do meio: as pessoas, a cultura, as práticas educativas, entre outras e que podem diferir significativamente dentro das ópticas consideradas (Bilodeau, 2005; Dixon *et alli*, 2009; Turner, 1996, 2005). Embora muitos de nós não possamos ou não queiramos entender este obstinado questionamento num contexto mais amplo, Nygren e Soydan (1997) demonstram que ele não emanou do vácuo:

é exactamente um tema internacionalmente debatido sem que a comunidade científica chegue a qualquer consenso quanto à manifestação do tipo de conhecimento que fundamenta, alicerça, consubstancia a acção do assistente social. Com efeito, ao realçarmos a importância da teoria desviamos a atenção das virtudes e dos defeitos da ética da prática recente. Qual a crucialidade dos ideais ético-morais individuais, das habilidades pessoais, do improviso, da criatividade no que está a (para) sobreviver? Trata-se de assomos circunstanciais de intuição e meras impressões sensoriais do assistente social ou de conhecimentos aplicados sob uma forma prescritiva instrumental sedimentada e executada com a crença de que é feita com atenção e entendimento? (Nygren e Soydan, 1997; Nygren e Bloom 2001; Sheldon e Macdonald, 2009). Cremos que as gradações infinitas de responsabilidade, de autenticidade, a ambiguidade moral, os questionamentos éticos, as próprias fragilidades humanas inerentes ao sujeito no agir profissional têm de ser devidamente percebidas e analisadas se nos quisermos escapulir à tentadora cilada de apartar tudo e todos em pólos arrumados como faz Frederic Reamer ao representar a divergência como uma espécie de combate entre racionalidade e criatividade: entre os que acreditam num ser racional, na aplicação instrumental do conhecimento e os que argumentam que o serviço social é uma actividade criativa, artística (Reamer, 1993, 2006).

Na realidade, a criatividade vai muito além da imaginação, ela contém uma função de *criação de habilidades do pensamento* (Amabile, 1983) e implica uma nova e inventiva abordagem promotora da resolução dos problemas transversalmente importante em todo o pensar e agir profissional. Desta forma, não só a criatividade no pensamento ético e no agir profissional permite a experimentação de novos modos de ver e perspectivar positivamente a transformação dos problemas como, subsequentemente, o seu aprimoramento, desenvolvimento e efectuação. A este respeito, Newell, Simon e Shaw (1962) sublinham a inovação como substantiva a esta *classe especial de resolução de problemas* que é a criatividade e DeBono (1992) atribui-lhe uma outra designação que remete para geração de alternativas no campo da possibilidade e, em ambas, a potencialização do uso do pensamento criativo resulta em melhorias no campo em que é criativamente operacionalizada. Nesta óptica, para que o momento ético venha a adquirir um significado importa pensá-lo como um processo transformacional dinâmico onde o empreendimento de acções tem por finalidade revitalizar esperança e descobrir possibilidades ocultas até então, ou identificar outras já existentes mas camufladas na repressão (De Jong e Berg, 2008; Chu e Tsui, 2010; Saleebey, 1994, 2000, 2006).

Mas, se por um lado, a criatividade traz consigo a revelação das potencialidades do indivíduo como sujeito ético, não podemos esquecer que ela ocorre igualmente num sistema estabelecido onde pretende procurar aceitação e reconhecimento social (Hargadon, 2006). O assistente social age então criativa e inventivamente no sentido de conjugar e condensar forças (Saleebey, 2006) para dar vida ao desejo consciente de fazer uma mudança positiva em algo real e contextual (De Jong e Berg, 2008; Saleebey, 1994, 2006).

#### **4. Conclusão**

O movimento que o serviço social realiza não é fácil, não se realiza sem obstáculos, não se prolonga sem esforço. Talvez o grande legado de Deleuze seja uma caixa de instrumentos ontológica (ele próprio afirmou que uma teoria é exactamente uma caixa de ferramentas), a cache de armas ontológicas para nos ajudar a sair daqui para outro lugar melhor – que também é aqui.

O reflectir ético aqui exposto reivindica do assistente social o aprimoramento de um pensar e subsequente agir ético cognitivamente consistente, visando balizar pensamentos, crenças, expectativas, percepções e atitudes que encaixem sem contradição para lá do nível de tolerância da tensão que o pensamento ético - decorrente da intensidade das experiências - exige. É pelo elevado nível de exigência que sentir, pensar, analisar e reflectir crítica, criativa e propositadamente sobre os múltiplos aspectos do acontecimento ético que tal desenvolvimento adquire contorno de indispensabilidade.

Talvez uma ética de carácter activo e dinâmico, em permanente movimento inventivo e criativo, cartografada com imaginação e forças ao invés de formas, possa ir de encontro à crença de Serafim de “que seremos capazes de inventar novos caminhos, na base do pluralismo e que saberemos reclamar por outros, que ajudem a alterar o actual sentido das coisas e a fortalecer a capacidade imaginativa dos homens e das mulheres do tempo presente para acabar com a desigualdade e injustiça social” (Serafim, 2004: 49).

Estamos conscientes de que não podemos nunca escapar aos constrangimentos de um discurso normativo, porque está sempre lá, desenhado no discurso anterior, aquele do pensamento pós moderno e da proclamada globalização. O que complica a invenção e a criatividade no serviço social, e portanto a sua ontologia e ética, é que a polis do serviço

social esta inscrita na polis mais política e institucional sem contar com a polis ainda mais alargada que é a da vida quotidiana, onde a imaginação inventiva é a experiência profissional primordial.

Os aspectos do processo imaginativo que influenciaram o nosso pensamento no presente artigo, procuram manter uma postura dialógica entre a imaginação que cria o original possível e a da imaginação que é capaz de o receber em harmonia com os valores de autonomia e intersubjectividade do serviço social onde está implicado um novo sujeito e que se move pelos meandros de uma subjectividade pensante e deliberada; crítica e lucidamente aberta ao novo, que não recalca obras da imaginação - de si própria ou dos outros - mas antes as apreende com um sentir crítico, aceitando-as, transformando-as, reinventando-as ou refutando-as. Desta forma, criatividade e imaginação mantêm-se num movimento ético emergente, como uma potencialidade dentro de uma entidade potencial que é o sujeito livremente pensante (Fichte), fundado no original poder de imaginação que lhe permite descobrir criativamente possibilidades para o futuro; mas contudo uma potencialidade que não existe fora do acontecimento (Deleuze). É no sentido ético sua condição, sentido presente no acto de inventar imaginar, criar, mas também sentido para o sujeito, para se encontrar mas e também sentido acessível ao Outro, para se encontrar entre os seus semelhantes e para se re-confrontar à alteridade. Assim se interagem e se opõem as liberdades possíveis e escolhas imaginadas, com o objectivo de um compromisso volitivo, de diferença, de transfiguração, de uma reedificação do ser, numa ética em movimento.

## Bibliografia

- Adler, A.C. (2007). The Practical Absolute: Fichte's Hidden Poetics. *Continental Philosophy Review* 40 (4), pp. 407-433.
- Basia D. E. e Stam H. (2010). Addressing the Other in Dialogue: Ricoeur and the Ethical Dimensions of the Dialogical Self. *Theory & Psychology*, 20 (3), pp. 420-435.
- Bilodeau, G. (2005). *Traité de Travail Social*. Rennes: ENSP.

- Cardoso, A. (2002). *Fulgurações do Eu - Indivíduo e Singularidade no Pensamento do Renascimento*. Lisboa: Colibri.
- Castoriadis, C. (1998). *A Ascensão da Insignificância*. Lisboa: Bizâncio.
- Collins, L. (2010). Making Restorative Sense with Deleuzian Morality, Art Brut and the Schizophrenic. *Deleuze Studies* 4 (2), pp. 234-255.
- De Jong, P. e Insoo K. B. (2008). *Interviewing for solutions*. Belmont: Thomson Brooks/Cole.
- DeBono, E. (1992). *Serious creativity: Using the power of lateral thinking to create new ideas*. London: Harper and Collins.
- Deleuze, G. (2003). *Conversações*. Lisboa: Fim de Século.
- Deleuze, G. (2006). *Lógica do Sentido* (4ªed.). São Paulo: Perspectiva.
- Deleuze, G. (2009a). *A Imagem Movimento – Cinema 1* (2ªed.). Lisboa: Assírio e Alvim.
- Deleuze, G. (2009b). *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70.
- Deleuze, G. e Parnet, C. (2004). *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (2003). *Kafka – Para Uma Literatura Menor*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (2004). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Continuum.
- Dixon, J., Dogan, R. e Sanderson, A. (2009). *The Situational Logic of Social Actions*. New York: Nova Science Publishers.
- Dreyfus, H. e Dreyfus, S. (1986). *Mind over Machine: the power of human intuition and expertise in the era of the computer*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gehrke, P. J. (2010). Being for the Other-to-the-Other: Justice in Levinasian Communication Ethics. *Review of Communication*, 10, pp. 5-19.
- Gil, F. (1998). *Modos de Evidência*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda.

- Gil, F. (2003). *A Convicção*. Porto: Campo das Letras.
- Gil, F. (2005). *Acentos*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda.
- Gray, Mel e Gibbons, J. (2007). There are no Answers, Only Choices: Teaching Ethical Decision Making in Social Work. *Australian Social Work*, 60 (2), pp. 222-238.
- Guo, W. e Tsui, M. (2010). From resilience to resistance: A reconstruction of the strengths perspective in social work practice. *International Social Work*, 53 (2), pp. 233-245.
- Hargadon A. e Bechky, B. (2006). When collections of creatives become creative collections: A field study of problem solving at work. *Organization Science*, 17 (4), pp. 484-500.
- Leibniz, G. (1993). *Novos Ensaíos Sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Colibri.
- López-Domínguez, V. (2002). La imaginación en la «Wissenschaftslehre nova methodo». Em F. Gil, V. López Domínguez e L. Couto Soares (Eds.), *Fichte: crença, imaginação e temporalidade* (pp. 11-22). Porto: Campo das Letras.
- Lumsden, S. (2004). Fichte's Striving Subject. *Inquiry*, 47 (2), pp. 123-142.
- Muhr, S. L. (2010). Ethical interruption and the creative process: A reflection on the new. *Culture and Organization* 16 (1), pp. 73-86.
- Newell, A., Shaw, J.C e Herbert, S. (1962). The processes of creative thinking. Em H. Gruber, G.Terrell e M. Whertheimer (Eds), *Contemporary approaches to creative thinking: A symposium held at the University of Colorado* (pp. 63-119). New York: Atherton.
- Nygren, L. e Blom, B. (2001). Analysis of short reflective narratives: a method for the study of knowledge in social workers' actions. *Qualitative Research*, 1 (3), pp. 369-384.
- Pérez, J.L. (2008). *Emmanuel Lévinas: Humanidade e Razão*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Pope, R. (2005). *Creativity: Theory, History, Practice*. London: Routledge.
- Radrizzani, I. (2002). Une philosophie de l'engagement. Em F. Gil, V. López Domínguez, e L. Couto Soares (Eds.), *Fichte: crença, imaginação e temporalidade* (pp.23-32). Porto: Campo das Letras.

- Reamer, F. (1993). *The Philosophical Foundations of Social Work*. New York: Columbia University Press.
- Reamer, F. (2006). *Social Work Values and Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Reynolds, J. (2007). Wounds and Scars: Deleuze on the Time and Ethics of the Event. *Deleuze Studies*, 1, pp. 144-166.
- Saleebey, D. (1996). The strengths perspective in social work practice: Extension and Cautions. *Social Work*, 41 (1), pp. 296-395.
- Saleebey, D. (2000). Power in the People: Strengths and Hope. *Advances in Social Work*, 1 (2), pp. 127-136.
- Saleebey, D. (2006). *The strengths perspective in social work practice*. New York: Longman.
- Scott, D. (1996). Making Judgements about Educational Research. Em D. Scott e R. Usher (Eds.), *Understanding Educational Research* (pp. 74-88). London: Routledge.
- Sellars, J. (2006). An Ethics of the Event: Deleuze's Stoicism. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 2 (3), pp. 157-171.
- Serafim, M. R. (2004). O reconhecimento da Condição Ética dos Cidadãos - um imperativo ético para o Serviço Social. *Intervenção Social*, 29, pp. 25-52.
- Sheldon, B. e Macdonald, G. (2009). *A Textbook of Social Work*. Oxon: Routledge.
- Smith, D. (2007). Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics. *Parrhesia*, 2, pp. 66-78.
- Teixeira, J. S. (2004). *Ipseidade e Alteridade - Uma Leitura da Obra de Paul Ricoeur - Vol. I e Vol. II*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda.
- Touraine, A. e Khosrokhavar, F. (2001). *À Procura de Si*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Tunhas, P. (2002). Actos de pensamento: quando pensar é agir. Em: F. Gil, V. López Dominguez e L. Couto Soares (Eds.), *Fichte: crença, imaginação e temporalidade* (pp.109-145). Porto: Campo das Letras.



- Tunhas, P. (2008). Verdade e imaginação. Em AAVV, *A razão apaixonada: Homenagem a Fernando Gil* (pp. 43-74). Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda.
- Turner, F. (1996). *Social Work Treatment- Interlocking Theoretical Approaches* (4ªed.). New York: Free Press.
- Turner, F. (Ed.). (2005). *Social Work Diagnosis in Contemporary Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, J. (2008). *Gilles Deleuze's Logic of Sense - A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Zander, R. e Zander, B. (2002). *The Art of Possibility: Transforming Professional and Personal Life*. London: Penguin.
- Žizec, S. (2009). *O Sujeito Incómodo. O Centro Ausente da Ontologia política*. Lisboa: Relógio D'Água.

---

**Raquel Marta** earned her Ph.D. in Social Work from the distinguished ISCTE-Lisbon University Institute, in Portugal, where she has taught before join Social Work Program at City University of New York – College of Staten Island as Assistant Professor. She has also worked for twelve years in the private nonprofit sector as a social worker specializing in implementation of Harm Reduction Policies and macro social work practice. Her research explores the intersections of transdisciplinarity knowledge and research, environmental sustainability, complex thought, transformative social science, ethics, improvisation and creativity and issues of emotion and communication in social work practice.

[Raquel.Martaesilva@csi.cuny.edu](mailto:Raquel.Martaesilva@csi.cuny.edu)